

Н. К. ГОЛЕЙЗОВСКИЙ

ИСИХАЗМ И РУССКАЯ ЖИВОПИСЬ XIV—XV вв.

Византийско-славянская идеология, вопрос о ее роли в формировании европейской культуры все чаще привлекает внимание советских и зарубежных исследователей. В этой области особое место занимает изучение мистических движений, значение которых для истории средневековья общеизвестно.

Советские ученые неоднократно указывали на существование тесных связей «между мистическими течениями общественной мысли XIV в. на Балканах и новыми явлениями в области живописи»<sup>1</sup>. Представляется осуществимым не только вскрыть каналы, по которым осуществлялись эти связи, но и выявить различные направления в мистическом движении, показать борьбу идей, определившую пути византийского и древнерусского искусства и ярко отразившуюся в памятниках живописи.

Задача статьи — наметить возможные пути к решению этой многогранной проблемы.

\* \* \*

Византийская догматика уже на ранних этапах своего развития подготовила почву для переосмысления остатков античного иллюзионизма в живописи. Объектом творчества художника стала не окружающая действительность, а идеальный мир вечных прообразов<sup>2</sup>. Рефлексы эллинистической живописи постепенно превратились в условную систему светов, передающую отблески «сияния славы» божества. Но изображение внешнего нематериального света еще не может считаться признаком мистицизма. Согласно учениям византийских мистиков, единый источник света (благодати), сообщенного человеку, помещался внутри него. Авторитетные богословы утверждали, что этот божественный свет можно видеть<sup>3</sup>.

Проявления благодати имели индивидуальное и независимое от внешних факторов выражение<sup>4</sup>. Перед художниками была поставлена задача

<sup>1</sup> Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. — «Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике». М., 1960, стр. 132.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. В. Н. Лазарев. История византийской живописи, т. I., М., 1947, стр. 29—30.

<sup>3</sup> Один из приверженцев учения Григория Паламы приводит на этот счет весьма убедительные высказывания Иоанна Дамаскина, Василия Великого и Григория Богослова. Вот небольшой отрывок из Иоанна Дамаскина: «Ныне узрено незримое человеческими очами; из тела земного светится сияние; тело смертное источает силу божества...» (Νῦν ὁράθη τὰ τοῖς ἀνθρώποις ἀθέατα ὄντα, σῶμα γήινον θεῖον ἀπαυγάσει λαμπρότητα, σῶμα θνητὸν δόξαν πηγάσει θεότητος...). См.: Порфирий Успенский. История Афона, ч. III, отд. II. СПб., 1892, стр. 271. Греческий текст на стр. 825.

<sup>4</sup> Эту мысль хорошо выразил еще египетский мистик IV в. Марк: «едина и неизменна благодать духа, действует же в каждом особю, как захочет» (Добротолюбие в славянском переводе, ч. I. М., 1851, л. 34, гл. 115. Здесь и далее цитаты из «Добротолюбия» даются в моем переводе).

передать самостоятельную природу внутреннего света. Иллюзионистический световой рефлекс заменило устойчивое внутреннее свечение. Графичность, свойственная стилизованным светам в живописи XI—XII вв., была обусловлена стремлением запечатлеть не подверженную изменениям трансцендентную красоту, которую сообщает благодать. Исследованный В. Н. Лазаревым «принципиальный стилистический перелом» в византийском искусстве конца X—XII вв.<sup>5</sup>, ведущий к «последовательной спиритуализации форм»<sup>6</sup>, по времени совпадает с эпохой подъема византийской мистики (Симеон Новый Богослов, Филофей Синаит, Никита Стифат и др.).

Мистические идеи дали византийским (а затем и славянским) художникам богатый материал для стилистических поисков. Созерцательный характер этих идей был доступнее для зрительного, чем для словесного выражения<sup>7</sup>. В основу живописных поисков легло учение о благодати как связующем звене, посредством которого происходит единение человека с божеством, изменяющее внутреннего и внешнего человека<sup>8</sup>. Иными словами, допускалось изображение обоженной, измененной человеческой плоти<sup>9</sup>. Нетленного человека будет окружать познанный мир, где сущность каждого предмета выражается движением энергии, где каждая форма обнаруживает присутствие и действие благодати.

Согласно мнению христианских богословов, получение благодати возможно только при сознательном всецелом устремлении к добру свободной воли человека. Именно благодаря свободной воле человек может сам улучшить и усовершенствовать свою природу, существенно изменить ее свойства<sup>10</sup>. Но полного преобразования и совершенства он достигает лишь при содействии благодати. В чем же внешне выражается изменение человека при обожении? По замечанию Григория Синаита, одни под избавлением от тления подразумевают некоторое улучшение, а другие — полное изменение чувственного человека; это следует принимать, не испытывая<sup>11</sup>. Однако высказывания исихастов давали и более конкретный материал для живописца.

**Григорий Синаит:**

«...Человек, очистивший ум слезами, духом здесь воскресив душу, плоть

<sup>5</sup> В. Н. Лазарев. Приемы линейной стилизации в византийской живописи X—XII веков и их истоки. — «XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР». М., 1960, стр. 1.

<sup>6</sup> В. Н. Лазарев. История византийской живописи, т. I, стр. 82.

<sup>7</sup> Еще Василий Великий признавал «победу» живописного изображения над словесным (Творения Василия Великого, ч. IV. М., 1846, стр. 278—279). На VII вселенском соборе специально отмечалось, что живописцы могут передавать «самую идею» изображенного (Деяния вселенских соборов, т. VII. Казань, 1873, стр. 340). Как философское оправдание этого положения приводилось мнение Псевдо-Дионисия Ареопагита: «нет точного сходства между следствиями и причинами, но следствия носят на себе образы причин, а самые причины в силу своего первенства владываются над следствиями» (там же, стр. 473).

<sup>8</sup> Термин «внутренний человек» иногда приписывают Григорию Синаиту (Д. С. Лихачев. Указ. соч., стр. 135; В. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. — ТОДРЛ, т. XIX. М.—Л., 1963, стр. 91). В действительности это очень распространенное среди мистиков выражение заимствовано у апостола Павла: «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (II Коринф., 4, 16).

<sup>9</sup> Под изменением человеческой плоти следует подразумевать изменение ее материальных свойств, но не замену материальной субстанции какой-либо другой. При обожении тело человека не утрачивает своей природы. Ср. у Августина: «*sciroga carnis habitura substantiam*» (PL, t. 41, col. 396).

<sup>10</sup> Ср., например, PG, t. 40, col. 765A (Немесий).

<sup>11</sup> По рукописи 1431 г. Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина, Ф 256 (Рум.), № 200 (далее — сборник 1431 г.), л. 307: «от тля же пременение твари, ови, еже на лучшее изменение, ови же, съвршенное от чюевствъных преложение глаголю быти...» и т. д. (Главы с краегранесием, іхр. 11). Ср. Добротолубие в славянском переводе, ч. I, л. 89.

же разуму покорив... сообщил своему брэнному по физической природе человекоподобию световидный и огненный образ божественной красоты. Ибо нетление тела предполагает уменьшение в нем влаги и дебелисти.

Земное (γῆ:νον) будет нетленное тело, *без влаги и дебелисти*, неизреченно претворенное из душевного в духовное...»<sup>12</sup>

Григорий Палама:

«... Удостоившийся... света (Троицы.—Н. Г.) ум и соединенному с ним телу передает многие свидетельства божественной красоты, *примирая божественную благодать и дебелисть плоти* и делая плоть способной к восприятию невозможного...»<sup>13</sup>

Казалось бы, приведенные отрывки содержат лишь формальное противоречие. Однако различие было не только внешним.

По мнению Паламы, существо бога неделимо и не смешивается с теми, кто общается с богом<sup>14</sup>. Божественная сущность не может измениться в человеческую, а человеческая — в божественную. Иначе стало бы возможно пантеистическое слияние человека с богом, против которого фактически направлена система Паламы. Дух не может слиться с человеком по существу и сообщим ему лишь по действию. Поэтому Палама вводит понятие энергии как вещественного проявления невещественного божества. По словам Паламы, в энергии божество присутствует во всей полноте, так как «бестелесное неделимо телесно»<sup>15</sup>. Одно из проявлений энергии в мире и человеке — несотворенный свет.

Согласно учению Паламы, совершенствование человека обнаруживается в том, что приходящая от духа духовная радость изменяет человеческое тело и делает его «духовным». Изменение внешнего вида человека — результат соединения «тварного» и «нетварного», человеческой плоти и невещественного света. Видеть несотворенный свет могут, за редкими исключениями, лишь избранные — глазами, «измененными силой божественного духа»<sup>16</sup>. Но если этот свет можно видеть, следовательно, он может быть изображен; более того, он составляет необходимую принадлежность святых, их внешнее отличие. Конечно, живописная интерпретация света давала лишь земной, «тварный» образ невещественного прообраза<sup>17</sup>. В идеальном случае этот образ восходил к личному духовному опыту художника.

В отличие от Паламы, Григорий Синаит акцентирует изменение не метафизических, а реальных свойств плоти как результат действия в первую очередь субъективного фактора — свободной человеческой воли. Это конкретное физическое изменение обусловлено не только просветлением, но и очищением плоти, удалением из тела элементов, подверженных тлению. Решительнее, чем Палама, Григорий Синаит осуждает пассивность человеческой воли, влекущую за собой бездельность и гибель. Он возрождает и в деталях развивает восходящее к раннехристианской мистике учение о необходимости сознательной борьбы с мировыми началами

<sup>12</sup> «...Иже оум оубо слезами очистив, душу же отсюду въскрсив духом, плот же словом и поработив и повинув, световиден же и огнен образ божественныя красоты сътворив, иже еством калное тело свое. Елма нетление есть телесем, мокротам оскудение и дебелиством. Земно будет тело нетления, *без мокрот и дебелиства*, претваряемо неизречено от душевнаго в духовное тело...» (Главы с краегранием, ахр. 45—46.— Сборник 1431 г., л. 314—314 об.) Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 93. Здесь и далее в цитатах курсив мой.

<sup>13</sup> PG, t. 150, col. 1083.

<sup>14</sup> Ibid., col. 949A.

<sup>15</sup> Ibid., col. 936B.

<sup>16</sup> PG, t. 151, col. 433B.

<sup>17</sup> Палама утверждал, что «невозможно адекватно изобразить в тварном нетварное» (PG, t. 150, col. 1232D).

зла<sup>18</sup>; борьбы «не против крови и плоти», но со злыми страстями, которые укоренились в человеке и материализовались в «дебелостях» и «мокротах» (влаге) плоти<sup>19</sup>.

Следуя учению апостола Павла, развитому раннехристианской мистикой, Синаит требует от подвижника непрерывной и активной деятельности<sup>20</sup>. «Всякая работа, и телесная, и духовная, — говорит он, — без труда и мучения никогда не приносит плод»; лень же вызывает ложное созерцание — «мечтание» и ведет к смерти<sup>21</sup>. Благодать достигается не одной только верой<sup>22</sup>; «мертвая вера» — ничто перед «живой и действующей»<sup>23</sup>. Бесстрастие — не безразличие, а полное отсечение дурных страстей, достигнутое волей человека через активное проявление добродетелей. Если для Паламы высшая ступень совершенства (обожение) — абстрактное «превосходное и богоподобное существование и совершенная неподвижность к злу»<sup>24</sup>, то для Синаита — это новая жизнь, в которой измененный человек получает неограниченные индивидуальные возможности «творить и просвещать»<sup>25</sup>.

Дореволюционные русские ученые богословы и ряд зарубежных исследователей, склонных упрощать историю православной церкви, старательно затушевывают различия между направлениями византийской мистики. В их интерпретации исихасты XIV в. проявляют полное единомыслие и «все... прекрасно дополняют друг друга...»<sup>26</sup>. При такой трактовке на первый план выступает личность Григория Паламы, учение которого наиболее полно и последовательно выражает точку зрения официального догматического богословия<sup>27</sup>.

Прочие византийские мистики XIV в. попадают в разряд предшественников или последователей Паламы. Закономерная при теологических изы-

<sup>18</sup> Показательно, что среди цитат, приводимых Синаитом, преобладают выдержки из Нового Завета и писателей-аскетов IV—VIII вв. (Марк, Диадох, Ефрем Сирин, Василий Великий, Исаак Сирин, Иоанн Лествичник); предлагая начинающим подвижникам список писателей-мистиков, Синаит советует всех прочих, как отвлекающих ум и не соответствующих намерению, оставить «до времени» (Сказание малое Григория инока Синаита, о безмлвви, в главизнах пятнадесятих, гл. 11. Сборник 1431 г., л. 275). Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 120 об.

<sup>19</sup> «... Борбе нашей быти не к крови и плоти, но к началом, к властем тьмы века сего...» (Главы с краегранесием, *ἀκρ.* 122—123. Сборник 1431 г., л. 339). Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 104 об.—106 об. Ср. также: «наша брань не против крови и плоти...» (Ефес., 6, 12).

Синаит подчеркивает, что нетленный человек был сотворен без влаги. Поэтому вряд ли правомерно отрицательно окрашенный термин *κίμος* Синаита возводить к учению Фалеса Милетского о воде (*ὕδωρ*) или влаге (*ὕγρασις*) — основе всех сотворенных вещей, как это делает П. А. Сырку (К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, т. I, вып. 1. СПб., 1899, стр. 190).

<sup>20</sup> II солун. 3, 10: «кто не хочет трудиться, тот не ест». Ср., например, гл. 10 «Слова о молитве» Макария Египетского (IV в.), где приведено толкование: «... Посему надобно, чтобы каждый плодопринес какое бы то ни было дело... и хотя бы к чему-нибудь одному доброму расположен был ревностно; а иначе, оказавшись совершенно бесплодным, будет вовсе непричастным вечных благ» (Макарий Е г и п е т с к и й. Духовные беседы, послание и слова. М., 1855, стр. 506). заметим, что этими же раннехристианскими источниками воспользуется впоследствии Нил Сорский («... не делаая... да не ясть». — Нила С о р с к о г о Предание и Устав. СПб., 1912, стр. 5).

<sup>21</sup> «... Всяко бо делание телесное же и духовное, не имящее болезнь, ни трюд, никогда же плодоносит...» (Сказание малое, гл. 14. Сборник 1431 г., л. 277; Главы с краегранесием, *ἀκρ.* 122—123, там же, л. 339 об.— 341 об.). Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 121 об., л. 106—106 об.

<sup>22</sup> Главы с краегранесием, *ἀκρ.* 119. Сборник 1431 г., л. 337—337 об. Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 104.

<sup>23</sup> Главы с краегранесием, *ἀκρ.* 28. Сборник 1431 г., л. 310 об. Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 91.

<sup>24</sup> PG, t. 150, col. 1083.

<sup>25</sup> Главы с краегранесием, *ἀκρ.* 134. Сборник 1431 г., л. 348 об. Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 110.

<sup>26</sup> Еп. А л е к с и й. Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906, стр. 5.

сканиях, такая постановка вопроса исключает возможность объективной и разносторонней оценки исторической роли мистических движений.

Не подлежит сомнению, что среди ортодоксальных богословов XIV в. существовало единство в понимании основных догматов церкви. Но, повествуя об одних и тех же предметах, теологи-мистики отдавали предпочтение различным, иногда совершенно противоположным аспектам проблемы отношения человека и божества. Определяющее значение имел субъективный момент — личный опыт. Благодаря этому каждое учение приобретало не только яркую специфическую окраску, но и вполне определенную направленность.

Учения Синаита и Паламы дают представление о двух направлениях в византийской мистике XIV в. В живописи этого периода можно соответственно выделить две группы памятников, идейно и стилистически примыкающих к этим направлениям.

Для одной из этих групп характерна увлеченность вопросами практического противоборства злу и активного совершенствования человека, которое сопровождалось реальным изменением человеческого тела. Внутренняя напряженность и экспрессия, свойственная свободному живописному стилю этой группы памятников, передавали идею присутствия деятельного творческого начала, преодолевающего любые проявления зла в мире и человеке. Очищая и утончая плоть, сжигая «дебелости» божественным огнем духа, вездесущие пламенеющие лучи пронизывали даже неодушевленную материю<sup>27</sup>.

Другая группа памятников тяготеет к абстрактно-умозрительному по своему характеру учению Паламы<sup>28</sup>. Для этого официального направления характерно использование ряда важнейших положений Григория Паламы, в частности, его учения о теле. Смысл этого учения заключался в том, что не пассивная плоть, а душа виновна в человеческих грехах. Спор тела и души решался Паламой в пользу тела<sup>29</sup>. Возможность осуществления греха, заложенная в душе, противопоставлялась, таким образом, потенциальной безгрешности тела. Поскольку божество, согласно учению Паламы, присутствует в энергии-свете во всей полноте, потребность в других внешних атрибутах обожения человека отпала. Тот, кто не желал прослыть еретиком, должен был изображать только *реальную* человеческую плоть, поскольку именно такой воспринял ее Христос, и поклоняться ей в той мере, в какой она являет божество Христа<sup>30</sup>. Это, на мой взгляд, и обусловило среди художников-паламитов некоторый интерес к передаче портретных деталей<sup>31</sup>, впрочем, сведенной на нет идеализацией и абстрактной графической моделировкой лиц движками. Густая сетка веерообразных лучиков-движков прикрывала «дебелости» плоти, придавая ей, в соответствии с учением Паламы, «наиприятнейшую красоту»<sup>32</sup>. Иными словами, эти лучики символизировали «неизглаголанное отличие» божественной энергии от человеческого естества и от божеского существа<sup>33</sup>.

В то время, как во всех областях византийской культуры конца XIV —

<sup>27</sup> Патриарх Каллист передает следующие слова Григория Синаита: «тот, кто вышася к богу, благодатию св. духа, видит, как бы в зеркале, всю тварь световидною ...» (П. А. С ы р к у. Указ. соч., стр. 226).

<sup>28</sup> Противоположность этих двух направлений отчетливо выступает при сопоставлении новгородских фресок Феофана Грека (1378 г.) с цаленджихскими росписями Кира Мануила Евгеника (между 1384 и 1396 гг.), проведенном В. Н. Лазаревым (Феофан Грек и его школа. М., 1961, стр. 44—45). Следует отметить, что по месту возникновения большинство памятников первой группы связано с балканскими странами и Россией, второй группы — с Византией.

<sup>29</sup> PG, t. 150, col. 1347—1372.

<sup>30</sup> Ср. J. Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959, p. 255.

<sup>31</sup> Ср. В. Н. Л а з а р е в. История византийской живописи, т. I, стр. 223.

<sup>32</sup> Порфирий У с п е н с к и й. Указ. соч., стр. 259.

<sup>33</sup> Там же, стр. 264.

начала XV в. безраздельно господствовало паламитское направление, в славянских странах и на Руси были органически восприняты и широко распространились идеи Григория Синаита<sup>34</sup>. Исследование причин этого явления выходит за рамки статьи. Однако необходимо заметить, что немалое значение должно было иметь существование у славян и русских сложившейся и достаточно прочной литературной традиции, восходящей непосредственно к ранневизантийским источникам<sup>35</sup>. Мистическое учение о созерцании, восхождении к совершенству и обожении было хорошо известно у нас с древнейших времен и уже в XI в. имело последователей-практиков<sup>36</sup>. О непрерывности и развитии в Древней Руси ран-

<sup>34</sup> Заслуживает внимания тот факт, что Григорий Синаит основал свой прославленный монастырь не на византийской, а на славянской территории — в Парории (В. С. К и с е л к о в. Средновековная Парория и Спхантовият монастыр.— «Сборник в чест на В. Н. Златарски». София, 1925, стр. 103—118), где были переведены на славянский язык и его произведения (П. А. С ы р к у. Указ. соч., стр. 240). Григорий Синаит был «первый учитель болгаром и сербом деяния (т. е. умного делания.— Н. Г.) по преданию и художеству древних отцов» (В. И. Г р и г о р о в и ч. Записка антиквара о поездке его на Калку и Калмус, в Корсунскую землю и на южные побережья Днепра и Днестра. Одесса, 1874, стр. 23, прим. 2). Подобные высказывания о Синаите не единичны (см. архим. Л е о н и д. Из истории юго-славянского монашества XIV столетия. М., 1871, стр. 5). Высокую оценку сочинениям Григория Синаита дает Нил Сорский. По его словам, «блаженный сей всех отец духоносных обием списания» (Нила С о р с к о г о Предание и Устав, стр. 23). Григорий Синаит — один из любимых и наиболее популярных авторов в славяно-русской среде, чего нельзя сказать о Паламе. В составленном А. И. Соболевским списке переводной литературы Московской Руси упомянуты лишь два незначительных произведения Паламы, не имеющие непосредственного отношения к его теории исихии (А. И. С о б о л е в с к и й. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903, стр. 20). Паламистик фактически неизвестен в древнерусской письменности. Нил Сорский, посещавший в целях изучения «умного делания» Афон и Константинополь, даже не упоминает о Паламе. О деятельности Паламы как обличителя варлаамо-акиндиновой ереси древнерусские читатели могли узнать только из упоминаний синодика (Ф. И. У с п е н с к и й. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893, стр. 30—38) и двух сочинений византийского монаха XIV в. Давида: «О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина» и «Сказание, како Варлаам изобрете и состави свою ересь» (оба включены в макарьевские минеи-четии под 31 августа). Эти сочинения, переведенные, вероятно, в XV в., получили широкое распространение в XVI в. (старшие русские списки — конца XV в. См. А. И. С о б о л е в с к и й. Указ. соч., стр. 20. Греческие списки: Гос. исторический музей, Син. № 290; Венская Национальная библиотека, Cod. theol. gr. 210, fol. 353. По списку XIV в. впервые опубликовано: Порфирий У с п е н с к и й. Указ. соч., стр. 821—826). О том, какие представления о Паламе бытовали в России XVI в., говорит приписка составителя сборника сочинений Паламы и Нила Кавасилы (Гос. исторический музей, Син. № 176, л. 6 об.): «Где бысть вопрошение к царю и великому князю Ивану Василиевичу всея Руси от римскаго папы посланника от Антона Посивинуса о том, что есть Поламас. К нему же ответ царя Ивана сицев. Поламас есть, Григорий архиепископ седунский муж свят, с ним же латыни много прение имели о святем дусе, и с Марком Ефесским его совокупиша во единомыслие, и брань на них латыни воздвигоша...» (А. В. Г о р с к и й и К. И. Н е в о с т р у е в. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II, ч. II. М., 1859, стр. 477). Ср. также указание Курбского в письме К. И. Мамоньчу (Н. Устрялов. Сказания князя Курбского. СПб., 1842, стр. 264). Древнерусские писатели как будто избегают цитировать Паламу. Даже упоминания его имени древнерусскими переписчиками крайне редки (они свидетельствуют лишь об официальном культе Паламы на Афоне; см., например, П. М. С т р о е в. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882, стр. 19 и 28). Память Паламы отмечена в некоторых месяцесловах XVI в., например, в Син. № 388 (3 и 14 ноября), № 409 (14 ноября), № 410 (5 ноября).

Не следует преувеличивать роль Григория Синаита, но его направление нужно признать более плодотворным для развития славянской и русской культуры.

<sup>35</sup> В работе «О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX—XII вв.» И. П. Еремин писал: «Свой исторический путь болгарская и древнерусская литературы начали, отталкиваясь от того же литературного наследства, что и литература византийская в VII—VIII вв. Проникаясь все более и более местными, национальными элементами, они развивались в IX—XII вв., значительно меньше находясь под собственно византийским литературным воздействием, чем это принято думать» (И. П. Е р е м и н. Литература древней Руси. М.—Л., 1966, стр. 17).

<sup>36</sup> Рассказ об одном из первых русских русских созерцателей-исихастов — Исаакии Торопечанине под 1074 г. помещен в летописи Нестора. См. Летопись по Лаврентьевско-

нехристианской мистической традиции, почти забытой к XIV в. византийцами, говорят, в частности, росписи Снетогорского монастыря 1313 г., стиль которых вызывал недоумение искусствоведов своей близостью к стилю новгородских фресок Феофана Грека, исполненных спустя 65 лет<sup>37</sup>. Нет ничего удивительного в том, что идеи, по-новому сформулированные в учении Синаита, были известны у нас и ранее. Так, в работах Рублева в какой-то мере отразились идеи, высказанные много лет спустя Нилом Сорским<sup>38</sup>.

О варлаамо-паламитских спорах в России стало известно во второй четверти XIV в.<sup>39</sup> Сообщение Никифора Григоры о «новых томах», присланных паламитами в Россию<sup>40</sup>, говорит о том, что в Москве имелись копии «Исповедания» афонских исихастов 1341 г. (*Ἀγιορειτικὸς τόμος*)<sup>41</sup> и соборных актов, фиксирующих этапы утверждения паламитства (эти акты тоже назывались «томосами»). Однако документы эти, по-видимому, не были переведены на русский язык и остались известными ограниченному кругу лиц<sup>42</sup>.

му списку. СПб., 1872, стр. 186—192. Этот рассказ встречается в рукописях и отдельно, например, в сборнике конца XIV в. Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина, Ф. 304, № 39, л. 51 об. и сл. Термины *исихия*, *исихаст* (*ἡσυχία*, *ἡσυχαστής*) в памятниках древнерусской письменности не встречаются. Вместо них употреблялись слова *безмълвие*, *безмълвник* (*безмолвение*); *молчание* (*мълчание*), *мълчальник*.

<sup>37</sup> А. Н. Г р а б а р. Несколько заметок об искусстве Феофана Грека. — ТОДРЛ, т. XXII, 1966, стр. 83—84.

<sup>38</sup> См. В. Н. Л а з а р е в. Андрей Рублев и его школа. — «История русского искусства», т. III. М.—Л., 1955, стр. 108—112.

<sup>39</sup> А. И. К л и б а н о в. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960, стр. 146. Отголосок этих споров — «Послание о рае» новгородского архиепископа Василия Калики Тверскому епископу Федору Доброму, помещенное в ряде русских летописей под 1347 г.

Косвенным свидетельством интереса к учению о преображении может служить заметное увеличение числа Преображенских Спасских монастырей и храмов, основанных у нас в XIV—XV вв. Для примера перечислю некоторые из них, основанные в XIV в. В Москве — Спас «на Бору» — храм и великокняжеский монастырь в Кремле (1330 г.), в Новгороде Великом — Спас «на Ковалева» (1345 г.) и Спас «на Ильине улице» (1374 г.), в Изборске — Спас «у святого Николая на полатах» (1349 г.), в Нижнем Новгороде — Спасский собор (1352 г.), в Торжке — храм Преображения (1364 г.), в Пскове — Спас «у старого костра» (1384 г.).

Среди Спасопреображенских монастырей, основанных в XIV в., можно упомянуть следующие: в Галиче Мерском (1335 г.), в Суздале (Спасоевфимиев, 1352 г.), в Твери (Загородный Трехсвятский и Преображенский на Соси, оба упоминаются под 1361 г.), Красносельский близ Луцка, Каргопольский Вассианов, Прилуцкий Дмитриев близ Вологды (1371 г. — Е. Е. Г о л у б и н с к и й. Указ. соч., стр. 76, прим. 1), в Вязме (Преображенский Вышний), Спасский на Восточне (Московская область), Преображенский Нуромский близ Вологды (кон. XIV в. По предположению Е. Е. Г о л у б и н с к о г о, первоначально монастырь назывался в честь Всемилоствитого Спаса. — Указ. соч., стр. 81), Макариев на Письме (Костромская область. Основан во второй половине XIV в. См. Е. Е. Г о л у б и н с к и й. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903, стр. 147), в Порхове (упоминается под 1399 г.), Святоозерский Сенежский (конец XIV в.).

Сведения (помимо указанных в скобках) о перечисленных монастырях и библиографию см. В. В. З в е р и н с к и й. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890—1897, № 2059, 1158, 1202, 2078, 2075, 1160, 1174, 473, 2049, 2076, 1941, 1172, 1185, 423.

<sup>40</sup> PG, t. 149, col. 98.

<sup>41</sup> PG, t. 150, col. 1225—1236.

<sup>42</sup> Об этом говорит содержание упомянутого (см. прим. 39) «Послания о рае». Мнение Федора Доброму о гибели земного рая может рассматриваться как результат поверхностного знакомства тверского епископа с идеями Паламы. Взгляды Василия Калики, примаются к направлению Григория Синаита, что было отмечено еще А. Д. Седельниковым в статье «Мотив о рае в русском средневековом прении» (BS, VII, 1938, р. 171).

Постпаламитские идеи усиленно экспортировались в Россию<sup>43</sup>; наплыв константинопольских икон, воспринимавшихся большинством художников как непререкаемые образцы для подражания, был, по-видимому, столь значителен<sup>44</sup> что не мог не отразиться на развитии искусства. Целому поколению живописцев предстояло кардинально переосмыслить исихастское учение и преодолеть постпаламитский синкретизм.

Приступить к решению такой задачи мог лишь русский художник-мыслитель, не уступающий по таланту работавшему в эти годы в России «великому философу» Феофану Греку.

\* \* \*

По справедливому замечанию В. Н. Лазарева, исихазм, «сделавшись официальным церковным учением, ... быстро переродился в глубоко враждебную каким-либо индивидуальным толкованиям догму»<sup>45</sup>. Защищаясь от нападков схоластов, Палама вынужден был сам прибегнуть к схоластическим приемам<sup>46</sup>.

Догматизм, который воцарился в Византии после победы паламитов и оказался губительным для византийской живописи, был внутренне чужд направлению Синаита. Не связанные полемикой и придворными интригами, Синаит и его ученики трактовали трудные психологические и философские вопросы, опираясь на достижения ранневизантийской мистики. Сращение к древним традициям, тонкое поэтическое чувство, ориентация не на схоластические выкладки, а на субъективный эмоциональный опыт, — все это давало простор творческому уму и не могло не привлекать философов и художников вроде Феофана Грека.

Феофан Грек справедливо считается духовным наставником Андрея Рублева. Но чем объяснить разногласие в творческих устремлениях и манерах этих мастеров? Заслуживает внимания и другой факт. С одной стороны, произведения Рублева сохраняют ряд несомненных признаков позднепалеологовского стиля (строгость и графичность разделки деталей, применение «присмирившей плавности» в сочетании с графической системой параллельных движков и т. д.), безусловно обязательных с точки зрения окружающих художника влиятельных московских ортодоксов. С другой стороны, работы Рублева далеки от сухого академизма постпаламитского искусства. Их свободный живописный стиль говорит о свежести и своеобразии художественного мышления, о поиске новых выразительных средств.

Феофан Грек в своем творчестве исходит от идеи абсолютного торжества духа над материей. Такая трактовка неминуемо ведет к противопоставлению духа и материи, к драматическому столкновению двух вневременных сил: активного духовного начала — света, и пассивного, темного начала, олицетворявшего «ветхую» (испорченную) человеческую душу и плоть. Победа над плотью означает всецелое преображение тела духом.

Произведения Рублева проникнуты идеей реальности обоженного человеческого естества. Действие света проявляется в нерасторжимом единстве духа и плоти. Перерождаясь вместе с душой, плоть наполняется активной энергией — светом. Красота преображенного тела, сохраняющего земное обличье, служит залогом реального торжества в человеке этического начала.

<sup>43</sup> Главными проводниками этих идей были церковные деятели, непосредственно связанные с византийской церковью и искавшие ее поддержки.

<sup>44</sup> Ср., например, В. Н. Л а з а р е в. Живопись и скульптура великокняжеской Москвы. — «История русского искусства», т. III, стр. 82—84. Можно думать, мастером паламитского толка был и работавший долгие годы в России Игнатий Грек. См. о нем: В. И. А н т о н о в а. Незвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по писемным источникам. — ТОДРЛ, т. XIV, 1958, стр. 569—572.

<sup>45</sup> В. Н. Л а з а р е в. Феофан Грек и его школа, стр. 23.

<sup>46</sup> Сильное влияние «схоластического духа» на произведения Паламы вынужден отметить даже еп. Алексей (указ. соч., стр. 48).



Феофановские персонажи вызывают восхищение, но они почти непостижимы. Они — вестники непознаваемого духовного мира, где царят иные законы красоты и совершенства. Резко индивидуальные лица их кажутся суровыми и непрístupными.

У Рублева, при обобщенности и абстрактности изображений, святые сохранили земные черты и всецело обращены к миру. Не для того поднялись они над миром, чтобы издали судить и карать его, а для того, чтобы исправлять и врачевать.

Свет в композициях Феофана Грека подобно изменчивым языкам пламени пробивается сквозь призрачную оболочку плоти, почти нивелируя ее, сжигая очистительным огнем<sup>47</sup>. Источник света — внутри каждого персонажа. Чтобы убедиться в этом, достаточно, изучив построение пробелов на одежде в росписях церкви Спаса Преображения, проследить направление световых отблесков. Они возникают в глубине и распространяются лучеобразно, преломляясь в изменчивых гранях материальных форм.

Согласно учению византийских исихастов, свет проявляется материально и духовно, составляя единственно реальное связующее звено между материальным и духовным мирами. Земных законов для этого света не существует. В феофановских росписях он присутствует везде, то обрушиваясь — слева направо — косым дождем параллельных бликов на щеках, шее и груди святого, то искрами разлетаясь на волосах столпника, то мерцаая огоньками на концах его пальцев. Одежды, вещи, архитектурные детали также представляют отражение невидимого и непрístupного мира и пронизаны лучистой энергией, которую сообщает им присутствие божества.

В противоположность Феофану, в иконах и фресках Рублева отсутствуют резкие блики, противопоставленные санкирю или охрению. Последовательное наложение тончайших светлых и постепенно светлеющих слоев охр создает совершенно иной эффект. Источник света — внутри, но свет не пробивается сквозь телесную ткань, а равномерно излучается ею. Он исходит на окружающие предметы и сообщает всему животворную радость теплоту, которая передается зрителю. Спокойные параллельные движки, плавно обтекающие телесные объемы, усиливают впечатление неизменного, устойчивого свечения. Светится сама плоть.

Помещенные в ирреальном пространстве, персонажи Феофана действуют в единстве с всепроникающей сверхъестественной волей. Движения их скупы, но полны непреодолимой силы; взгляды обращены в первопричину явлений. Согласно Симеону Новому Богослову, каждый, кто достиг очищения сердца, «весь всецело бывает бог по благодати»<sup>48</sup>. Он «слеп и не слеп; он смотрит не естественными очами, так как стал выше всякого естественного зрения... и смотрит выше естества. Бывает бездействен и недвижим, как исполнивший всякое собственное действие»<sup>49</sup>...

Феофану, бесспорно, были хорошо знакомы учения мистиков XI—XII вв. Именно поэтому ему чуждо буквальное понимание «бездейственности» как следствия отсечения воли, как следствия механической замены личной инициативы человека устойчивым и неизменным действием благодати, — понимание, свойственное большинству византийских живописцев XI—XII вв. (ср., например, приемы линейной стилизации све-

<sup>47</sup> Следуя, по-видимому, словам апостола Павла «бог наш есть огонь поядующий» (Послание к евреям, 12, 29; ср. Второзаконие, 4, 24), Симеон Новый Богослов писал, что святой, «будучи весь как пламень некий и огонь палящий... обращает в бегство демонов, которые... бегут от него, чтоб не быть опаленными от исходящего из него божественного огня» (Симеон Новый Богослов. Слова, вып. II, М., 1890, стр. 522).

<sup>48</sup> Симеон Новый Богослов. Слова, вып. II, стр. 537.

<sup>49</sup> Там же, стр. 557.

тов). Приближаясь к идеям Синаита, Феофан понимал бездейственность как отсутствие отрицательных страстей, стимулирующее духовную активность<sup>50</sup>. Его внешне неподвижные фигуры не воспринимаются застывшими благодаря экстагической напряженности и динамике неожиданных световых изломов. Подобные молниям, эти отблески должны были свидетельствовать об активной деятельности преображенного человеческого духа. Сознательно усиливая контраст несозданного света и сотворенной человеческой плоти, художник противопоставлял бессмертную духовную красоту тленной красоте материальных форм<sup>51</sup>.

Отсюда — характерные особенности палитры феофановских фресок. Изменчивое многообразие земных оттенков затрудняет восприятие идеи всеобъемлющего троичного единства. Подыскивая зрительное выражение для отвлеченных философских понятий, Феофан подчиняет красочную гамму основному тону, из которого исходят остальные, подобно тому, как бесконечность вселенной порождается одной трансцендентной сущностью. Главную роль при этом играет белый цвет, символ света.

В отличие от Феофана, Рублев не противопоставляет духовную красоту материальной. Для него разнообразие мира — свидетельство бесконечного совершенства и величия божества. Человеческое тело — вместилище духа. Отражая причину сущего, оно несет в себе божественное начало. Поэтому потенциальная возможность греха в нем, как в объекте живописи, полностью исключается. Выделив абстрагированную человеческую красоту, художник делает ее объектом поклонения и подражания.

Так же, как Феофан, Рублев стремится достигнуть воплощения красоты первоначального, нетленного человека. Так же, как Феофан, Рублев видит в этой красоте результат творческой деятельности преображенного человеческого духа. Но если для Феофана достижение совершенства означает полное изменение чувственного человека, то для Рублева этот процесс заключается в освобождении первоначальной красоты, скрытой в материальных формах. Художник последовательно отбрасывает все грубое, несовершенное, злое, что присуще пассивной плоти. Человек предстает в его работах как бы очищенным от земного несовершенства.

Сохраняя индивидуальные черты, тело преобразуется силой духа. В пропорциях фигур появляется легкость. Движения освобождаются от бремени случайности. Смелая мечта средневекового человека о царстве духа и справедливости, о «мысленном рае», начинает обретать конкретные, зримые формы, становится близкой и желанной.

\* \* \*

В росписях новгородской церкви Спаса Преображения мистическое искусство, созвучное идеям Григория Синаита, достигло вершины своего

<sup>50</sup> Григорий Синаит, ссылаясь на Марка Подвижника, противопоставляет духовную энергию энергии зла (Ведение известно о безмолвии и молитве. Сборник 1431 г., л. 284. Ср. Добролюбие в славянском переводе, ч. I, л. 115). Он утверждает, что «действию благодати есть сила огня духовнаго» (там же), «божественнаа сила, действующия и творящая вся» (Главы с краегранесием, *ѡкр.* 117. Сборник 1431 г., л. 336 об. Ср. Добролюбие в славянском переводе, ч. I, л. 104 об.). Синаит пишет: «яко же бо тело мртво и нечюственно есть кроме духа, сще оумрътвивши ся страстми... недействи бываает и непросвещен...» (Главы с краегранесием, *ѡкр.* 129. Сборник 1431 г., л. 345. Ср. Добролюбие в славянском переводе, ч. I, л. 109).

<sup>51</sup> Склонность к гиперболизации духовного начала — весьма характерная черта учений некоторых византийских теологов. Например, Григорий Нисский считал, что изначальные, беспорочные люди вообще не имели тела и были духами (см. А. В. Мартинов. Учение св. Григория Нисского о природе человека. Опыт исследования в области христианской философии IV века. М., 1886, стр. 131—132).

Однако было бы грубейшей ошибкой утверждать, что содержание феофановского творчества сводится к дуализму, к проповеди уничтожения «ветхой» плоти как источника греха. Намеренно акцентируя трансцендентное начало, Феофан показывал величие и могущество человеческого духа.

развития. Эпоха резкого подъема еретических движений в России выдвинула на первый план иные задачи. Тезисом крайнего течения стригольничества было отрицание воскресения мертвых. Церкви же требовалось утвердить истинность важнейшего христианского догмата. Живописные изображения должны были убедить сомневающихся в реальности нетления тел.

Искусство, отражающее победу активного духовного начала, уничтожение всех материальных проявлений зла и полное преобразование тела, не удовлетворяло этому требованию. Более того, колеблющиеся в вере могли усмотреть в нем намек на уничтожение телесного «вещества». Не убеждало и предложенное паламитами «примирение» дебелистей плоти с божественной энергией. Однако выход был найден.

Согласно учению Синаита и его последователей, изначальное естество человека не подвержено тлению и вообще каким-либо изменениям<sup>52</sup>. Очищая истинное свое естество в процессе совершенствования, человек избавлялся лишь от злого пассивного начала — «дебелостей» и «мок-рот». Взамен являлась животворная влага духа. Она подобно росе насыщала очищенное нетленное тело, делая его световидным и как бы огненным<sup>53</sup>.

Отказ от резкого противопоставления духовного и материального означал принципиальный сдвиг в переосмыслении идеологического наследия Византии. В искусстве на первый план выступили этические вопросы, всегда занимавшие важное место в русском национальном самосознании.

В соответствии с учением мистиков, дух мыслился как творящая трансцендентная сила. Но интенсивность его проявлений зависела от степени нравственного совершенства индивидуума<sup>54</sup>. Посредством души дух оказывал влияние на плоть, преобразуя склад мышления, желания и склонности. В конечном итоге это влияние приводило к изменению облика, взгляда, манеры говорить и держаться. Никита Стифат писал, что печаль «слезами так истончает зиму страстей и облак греха, и из мысленного воздуха души изгоняет их, что в помыслах ума нашего тотчас соделывается ведро... и в виде лица нашего изменение...»<sup>55</sup>

Как зрительно выражается нравственное преобразование, что вызывает у людей ответную эмоциональную реакцию, в чем принципы духовного видения красоты, — все эти вопросы, порожденные интересом к психологической теории исихастов, естественно, находились в поле зрения древнерусских писателей и художников. Было подмечено, что внешний вид человека, достигшего духовного совершенства, оказывает сильное воздействие на окружающих, поскольку в каждом заложена инстинктивная тяга к добру и красоте.

Приведу для примера отрывок из опубликованного Я. С. Лурье анонимного послания конца XV в. «Желательнейше ми есть, еже близ быти великаго пастыря и того честное лице зрети, — пишет своему наставнику неизвестный монах. — Может бо, святой владыко, господи, еже тожмо

<sup>52</sup> Главы с краегранесием, ѡхр. 8. Сборник 1431 г., л. 306. Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 88 об.

<sup>53</sup> Каллист, ученик Григория Синаита и составитель его жития, писал: «... (благодать) всего внутреннего человека исполняет росы божественной и духа, внешнего же огненным делает» (Добротолюбие в славянском переводе, ч. II. М., 1851, л. 53, гл. 6). Свое понимание действия благодати Каллист пояснял ссылкой на Игнатия Богоносца (II в.): «нет во мне веществолюбивого огня, но есть вода действующая и глаголющая» (там же, гл. 5).

<sup>54</sup> Это учение вплотную примыкает к идеям Филона Александрийского и Плотина. В раннехристианской философии его развивали апостол Павел и аскеты-мистики, например, Макарий Египетский.

<sup>55</sup> Добротолюбие в русском переводе, т. V. М., 1900, стр. 99, гл. 61. Ср. в рукописи XV в. Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина, Ф. 304, № 704, л. 400 об. По-своему отмечали это и паламиты. В житии Паламы рассказывалось, что в часы «следовавшие за его затвором, а особенно после литургии, лицо его было славно, — на нем играл свет божественный» (П. А. Сыр к у. Указ. соч., стр. 84).

*видети тя*, злонравную ми душу увещати, во благонравие преложитися и во умиление прийти»<sup>56</sup>.

Жития, сохранившие рассказы о создании посмертных изображений русских подвижников, повествуют о том, с какой настойчивостью и скрупулезностью собирали живописцы все уцелевшие сведения у «самовидцев», т. е. у тех, кто знал умершего и помнил его<sup>57</sup>.

Любопытную историю передает житие Никиты Новгородского. Некий архиепископ велел иконописцу Симеону написать образ этого святого. Художник не знал, как выглядел преподобный, и решил на всякий случай пририсовать ему «малу браду». Только он это задумал и прилег вздремнуть, как сквозь сон услышал голос: «Симеоне помышляеши написати браду у епископа Никиты да и тому не помышляи писати брады у епископа Никиты, не быти бо брады у него. Да и прочим иконописцем сие возвестиши, да не пишут на иконах у епископа Никиты брады». Проснувшись, Симеон написал икону, «яко же сам повеле святой»<sup>58</sup>.

Древнерусские составители житий нередко подолгу перечисляют казалось бы ненужные подробности внешнего вида подвижников. «Бысть же святый средни телом, брадоу же имея продолгоу не велми и не широкоу, тъмяноу, вполседоу, свилася на четверо»<sup>59</sup>, сообщает автор жития новгородского епископа Нифонта. Составитель жития Авраамия Смоленского, передав наружность святого, отмечает плешь на его голове. И, словно оправдываясь, добавляет, что говорит это «многих ради, иже его не видеша и не слышаша»<sup>60</sup>. Последняя реплика обращена прямо к иконописцам. Для них была важна любая деталь, которая могла дополнить внешний облик святого, нередко оказывавший такое воздействие на окружающих, что «ум их в гулы расхождашеся от сладостного взирания сладостных очию его, и мысль их сокрушашеся, и буйство сердца их яко воск таяше...»<sup>61</sup>.

Стремление запечатлеть черты учителя, передать притягивающую, гипнотическую силу его обаяния, приводило к тому, что еще при жизни святого тайно или явно делались его зарисовки, а то и писались иконы<sup>62</sup>.

Еще участники VII вселенского собора пришли к выводу, что душу изобразить невозможно, «однакоже никто из благомыслящих, видя порт-

<sup>56</sup> ТОДРЛ, т. XVI, 1960, стр. 465.

<sup>57</sup> Ср., например, Ю. Н. Дмитриев. О творчестве древнерусского художника. — ТОДРЛ, т. XIV, 1958, стр. 552—553.

<sup>58</sup> Гос. исторический музей, Син. № 804, л. 1288 об.—1289.

<sup>59</sup> Н. И. Костомаров. Повести религиозного содержания, древние поучения и послания, извлеченные из рукописей. СПб., 1860, стр. 6.

<sup>60</sup> Н. Я. Аристов. Хрестоматия по русской истории для изучения древнерусской жизни, письменности, литературы, от начала письменности до XVI века. Варшава, 1870, стлб. 406.

<sup>61</sup> Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 85.

<sup>62</sup> Ср. Ю. Н. Дмитриев. Указ. соч., стр. 552—556. Чаще всего, однако, такие иконы создавались после смерти подвижников их учениками или художниками, знавшими святых при жизни. Например, икона безмолвника Пахомия Нерехтского была написана спустя год после его смерти, в 1385 г., учеником Пахомия — Иринархом (по имеющимся сведениям, икона эта находится в действующей церкви города Нерехты). В рукописи Гос. исторического музея (бывш. собр. Царского, № 138, л. 68) содержится известие, что ученики Нила Сорского «на могилу его камень положиша и на нем подписаша лето, месяц и день преставления его, такожде и образ подобия его написаша, каков бе преподобный» (А. С. Архангельский. Нил Сорский и Василий Патрикеев. СПб., 1882, стр. 44). Е. Е. Голубинскому были известны «иконы-портреты» Нила Сорского и Иннокентия Охлебинина, исполненные «тотчас после кончины того и другого» (История канонизации святых в русской церкви, стр. 276, прим. 1). В своем обширном исследовании Голубинский почему-то не упомянул о курьезном случае, когда икона подвижника воссоздавалась по выкопанному из земли мощам. Рассказ об этом приведен в житии севернорусского святого XV в. Георгия Шенкурского (М. Усердов. Житие Георгия Шенкурского и грамота преосвященного Варнавы. — «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», ч. I, январь, отд. 3. М., 1885, стр. 12). В житии сообщается, что важный наместник Ивана III Михаил Васильевич Хворостиния «раскопал и невредны обрел» мощи Георгия, «и повелев, на его смотря, написати образ святого...»

рет человека, и не помыслил, что живописец отделяет человека от его души»<sup>63</sup>. Такой взгляд был воспринят и русскими художниками и философами, интересующимися вопросами совершенствования. Нил Сорский утверждал, что «внутренний человек внешнему съобразуется»<sup>64</sup>.

Живописец должен был убедительно передать образ святого, т. е. сумму тех представлений, которые сложились о его жизни и деятельности. Однако это не было только обобщением «психологических реалий». Неповторимые внешние черты должны были выразить идею реальности внутреннего человека, исполненного «росы божественной и духа».

Серьезность этой задачи явствует из слов Григория Синаита: «еще не оувемы яковы нас сътворил есть бог, не познаем каковы нас сътворил есть грех»<sup>65</sup>.

Византийские мистики были единодушны во мнении, что лишь опытный созерцатель, способный надлежащим образом использовать свои чувства, может «через духовное созерцание» чувственного мира придти к видению «того, что выше мира»<sup>66</sup>. Никита Стифат подчеркивал, что «в людях замечаются большие различия в естественных свойствах..., на которые верно смотреть и верно о них судить могут одни те, кои умное свое око душевное очистили... и имеют пребывающим в себе безмерный свет...»<sup>67</sup>.

Он отмечал также, что восхождение «от красоты» чувственного мира к познанию сущности мира и человека происходит «соразмерно» с чистотой созерцателя<sup>68</sup>.

Великих иконописцев не случайно называли в древней Руси «мудрыми» и «философами»<sup>69</sup>. Ведь для того, чтобы посредством живописных образов «и других просветить»<sup>70</sup>, приблизить их к состоянию созерцания<sup>71</sup>, художник должен был стать философом и «витией», который «всеведением свободно объемлет сущее как единое, показывая это единое и в разделении, и в соединении»<sup>72</sup>.

Исихастская теория духовного созерцания легла в основу творческого метода художников круга Андрея Рублева. По свидетельству Иосифа Волоцкого, «пресловущии иконописцы, Даниил и ученик его Андрей и инии мнози таковы же», чтобы «божественныя благодати сподобитися, и толико в божественную любовь предуспевати», всегда возносили «ум и

<sup>63</sup> Деяния вселенских соборов, т. VII, стр. 463.

<sup>64</sup> Н и л а С о р с к о г о Преподобного Предание и Устав, стр. 58.

<sup>65</sup> Главы с краегранием, *дхр.* 50. Сборник 1431 г., л. 315. Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 93 об.

<sup>66</sup> PG, t. 151, col. 35. Ср.: «преуспевающие в духовном совершенстве... научаемы бывают мысленно божественною благодатию ведению за ведением, восходя от созерцания сущего к познанию того, что воистину есть выше всего сущего» (С и м е о н Н о в ы й Б о г о с л о в. Слова, вып. II, стр. 555).

<sup>67</sup> Добротолюбие в русском переводе, т. V. М., 1900, стр. 99, гл. 63; рукопись XV в. Гос. библ. им. В. И. Ленина, Ф 304, № 704, л. 400 об.

<sup>68</sup> Добротолюбие в русском переводе, т. V, стр. 107, гл. 90; рукопись XV в. Гос. библ. им. В. И. Ленина, Ф. 304, № 704, л. 403.

<sup>69</sup> Согласно Григорию Синаиту, «истинный философ тот, кто от сущего уведал причину сущего, или от причины сущее познал», и не только познал, «но и восприял» (Главы с краегранием, *дхр.* 127. Сборник 1431 г., л. 343; Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 107 об.).

<sup>70</sup> Главы с краегранием, *дхр.* 127. Сборник 1431 г., л. 342 об.— 343; Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 107 об.

<sup>71</sup> Состояние созерцателя в общении с иконой передает рассказ современника Григория Синаита — Максима Кавсокаливского. По словам Максима, он ощущал в груди и сердце теплоту и пламень, веющие от иконы, но она не жгла, а прохлаждала и услаждала, и производила в душе великое умиление (Порфирий У с п е н с к и й. Второе путешествие по святой горе Афонской в годы 1858, 1859 и 1861, и описание скитов Афонских. М., 1880, стр. 358). Ср. этот отрывок в изложении П. А. С ы р к у (Житие Григория Синаита, составленное константинопольским патриархом Каллистом. СПб., 1909, стр. XII).

<sup>72</sup> Главы с краегранием, *дхр.* 127. Сборник 1431 г., л. 342 об.; Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 107 об.

мысль... к невестественному и божественному свету». При этом «чувственное око» они обращали к созерцанию икон, чем достигали исихастского состояния озарения: «божественная радости и светлости исполняхуся». Иосиф Волоцкий подчеркивал, что подобной практикой они занимались не только во время работы, «но и в прочая дни, егда живописательству не прилежаху»<sup>73</sup>. Философские и стилевые находки этих мастеров получили применение и развитие в русском искусстве XV в.

\* \* \*

В представлении современного человека стремление к моральным ценностям несовместимо с мыслью о полном перерождении личности под воздействием энергии божества. Казалось бы, этический уклон русской живописи с ее вниманием к человеку прямо противоположен феофановской апологии обожения. Но для богослова эти принципы равноценны. Один из популярнейших в России XV в. ранневизантийских писателей-аскетов авва Дорофей писал, что любовь к себе подобным так же приближает к богу, как любовь к богу сближает людей между собой<sup>74</sup>.

Философское разногласие между Рублевым и Феофаном Греком получило разрешение в творчестве Дионисия. Принцип утверждения добра, обусловленный рублевской традицией, возобладал у Дионисия именно благодаря развитию духовного начала. Этого требовали и новые задачи церковной идеологии, и условия борьбы против новгородско-московских еретиков второй половины XV в., и, наконец, необходимость преодолеть творческие разногласия среди иконошисцев.

Технические приемы, выработанные в результате переосмысления исихастских идей, открывали широкий простор для формальных экспериментов. Но погоня за помпезной красотью, импонирующей определенным светским заказчикам, лишила эти приемы всякого смысла. Он был вытеснен парадным великолепием костюмов, церемониальной торжественностью намеренно усложненных композиций.

На первый взгляд, противники этого направления во главе с Дионисием<sup>75</sup> пользовались теми же выразительными средствами. Едва ли не в большей мере интересовались они вопросами формы и цвета. Их композиции пронизаны замедленным ритмом. Движения фигур полны благородной сдержанности. Красочность одежд волнует воображение. Однако для этих мастеров целью живописных поисков было философское проникновение в сущность явлений.

Симеон Новый Богослов, основываясь на евангельском учении<sup>76</sup>, писал, что «...святые, будучи освещаемы... ангелами, ... делаются равночестными с ними и подобными им»<sup>77</sup>. Григорий Палама, со свойственной ему осторожностью, комментировал: «Хотя по образу божию мы более, чем ангелы, по подобию гораздо ниже добрых ангелов»<sup>78</sup>. Иначе рассуждал Синаит: «Жизнью подобен (*ομοειδής*) ангелам, как бы бесплотен и нетленен человек, очистивший ум слезами»<sup>79</sup>. Современник Дионисия Нил Сорский прямо утверждает, что совершенного духовно человека бог «ангелам равна показывает» и *лучша* тех створить»<sup>80</sup>.

<sup>73</sup> См. ЧОИДР, 1847, № 7, стр. 12.

<sup>74</sup> PG. t. 88, col. 1696 В—С.

<sup>75</sup> Н. К. Г о л е й з о в с к и й. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV—XVI вв.— ВВ, т. XXVI, 1965, стр. 233—234.

<sup>76</sup> «...Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых... равны ангелам...» (Лука, 20, 35—36).

<sup>77</sup> С и м е о н Н о в ы й Б о г о с л о в. Слова, вып. II, стр. 560.

<sup>78</sup> PG, т. 150, col. 64.

<sup>79</sup> «Ангелом единжителен бывает, малом чим, и бесплотен яко нетленен, иже оум слезами очистив...» (Главы с краегранесием, *ἀκρ.* 45. Сборник 1431 г., л. 314). Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 93.

<sup>80</sup> Нила Сорского Предание и Устав, стр. 29.

В интерпретации Дионисия обожение сопровождается существенным изменением свойств материальной субстанции, ее полным одухотворением. Форма выражает единство духовной и телесной красоты. Если феофановские ангелы резко отличаются от людей, то Дионисий наделяет человека «души ангельским движением богодвижным (*θεοκίνητος*)»<sup>81</sup>. Не наружные знаки благодати, а это движение, полное скрытого могущества, знаменует у Дионисия победу над злом и торжество духовного начала.

Одухотворение плоти изменило пропорции дионисиевских фигур. Стройные, почти прозрачные и словно излучающие свет, они едва касаются земли, парят, подобно ангелам. Утрата земной весомости сказывается и на внешних движениях: они становятся замедленными и едва ощутимыми. Это живописный синоним очищения — освобождения тела от дебелостей и «мокрот», синоним утончения плоти. Вслед за Нилом Сорским Дионисий утверждает возможность бесконечного совершенствования человека, способного преодолеть ограниченность плоти и стать даже «лучша» и выше ангела.

Практика духовного созерцания приблизила исихастский мысленный рай к материальному миру. Связующим звеном между ними стало нравственное преображение, ведущее к очищению плоти. Открытия, сделанные мастерами рублевской школы, позволили Дионисию подняться до новых художественных обобщений. Пожалуй, впервые в русской живописи идея мысленного рая получила исчерпывающее и разностороннее отражение.

Приравнивая преображенного человека к ангельскому лику, Дионисий не абстрагирует его, не противопоставляет миру. Композиции построены с таким расчетом, что действующие лица как бы соучаствуют в общей молитве, направляют духовные устремления людей. Фигуры, ландшафт и фон выступают как зримые свидетельства высшей реальности. В субъективном восприятии зрителя мир расширяется. Мысленный рай становится одновременно земным раем. Каждый получает ощущение близости царства духа, смутной мечтой о котором жило человечество.

Мир этот тем ближе, что наделен знакомыми, радостными красками, вызывает земные ассоциации. Он влечет, подобно магниту, потому что прекраснее земного. Затрагивая тончайшие эмоции, он неотступно требует совершенства, пробуждает творческую активность души человека.

\* \* \*

Критический пересмотр философского наследия Византии характеризует одну из существенных сторон идеологического движения в России XIV—XV вв.

Деятельность исихастов пробудила интерес к личности, дала богатый материал для самостоятельной разработки учения о совершенствовании. Этическим исследованиям русских философов-мистиков (от Сергия Радонежского до Нила Сорского) сопутствовали поиски художественных средств для выражения новых тенденций в искусстве.

Философская система Нила Сорского подытожила результаты длительной национальной переработки исихастских идей.

Творчество Дионисия завершило процесс формирования и развития стиля, оразившего эти идеи в живописи.

---

<sup>81</sup> Главы с краегранесием, *ἀκρ.* 118. Сборник 1431 г., л. 336 об. Ср. Добротолюбие в славянском переводе, ч. I, л. 104 об.